

TAMÁS ADAMIK

AMORE CATULLIANO

Catullo dice strane cose sull'amore, per esempio il definisce il suo amore da Lesbia come *aeternum hoc sanctae foedus amicitiae* (109,6),¹ et il chiama la sua amante *mea candida diva* (68,70), *lux mea* (68,132) che ha pianta fulgente: *fulgentem plantam* (68,71). La fidanzata del carme 61 ha *aureolos pedes* (61,167). L'offesa ripetuta del tradimento produce in Catullo una dolorosa dissociazione fra la componente sensuale (*amare*) e quella affettiva (*bene velle*).² L'amante infedele offende gli dei e merita una punizione: *sicine discedens neglecto numine divum / immemor, a, devota domum periuria portas?* (64,134-135). Vale la pena domandare se queste dichiarazioni siano vere e serie, se sia stato l'amore a fare questo *aeternum foedus*, come pensa I. K. Horváth,³ oppure semplicemente Catullo stesso a divinizzare la donna amata, come insiste G. Lieberg,⁴ o magari si tratti puramente di parole poetiche senza contenuto reale. Noi possiamo rispondere a questa domanda esaminando i più importanti canti di Catullo sull'amore.

Nella poetica di Catullo il contenuto e la forma si fondono in armonia perfetta, pertanto non ritengo che siano state la sola ricerca formale e la sua realizzazione a spingere i suoi immediati successori a definirlo dotto, per esempio Ligdamo (Tibullo): *sic cecinit pro te doctus, Minoi, Catullus / ingrati referens inopia facta viri* (3,6,41); Ovidio: *Obvius huic venias hedera iuvenalia cinctus / tempora cum Calvo, docte Catulle, tuo* (Am. 3,9,61-62); Marziale: *Lesbia dictavit, docte Catulle, tibi* (8,73,8). Nello sviluppo di questo giudizio, essi hanno dovuto tenere conto anche delle ideologie presenti nelle sue poesie. Nel mio lavoro avrei piacere di far sentire quali sono quelle idee che, prendendo forma nelle opere di Catullo, hanno fatto sì che gli scrittori posteriori vedessero in lui un poeta dotato di una cultura particolare, un poeta che proprio grazie alla sua conoscenza si distingue dagli autori dell'età aurea e come *doctus* vive nella tradizione letteraria romana.

La grande novità della poetica Catulliana, si può percepire nei valori dell'amore e dell'amicizia quali primarie necessità umane, valori che toccano la vita in ogni suo aspetto ed in grande profondità, e descritti uniti come nessun altro aveva mai fatto nella letteratura romana.⁵ Concetto Marchesi ha ragione quando scrive: „Nel suo breve libro di carmi c'è un lungo poema di amore, quello di Lesbia; e un lungo canto di morte, quella del fratello. E una donna e una tomba bastano alla miseria di una vita e alla grandezza di un'arte”.⁶ Quando Marziale apprezza Catullo così: *Verona docti syllabas amat vatis* (1,61,1), egli sottolinea l'importanza dell'amore nella poesia di Catullo. Infatti, Catullo nella sua opera, in più occasioni porta alla ribalta su diverse linee conduttrici questo tema: nelle *nugae* su quelle dei sentimenti, nelle poesie più lunghe su quelle del mito, nei epigrammi invece sulle linee della logica. Questo naturalmente non significa che Catullo separi

¹ Il testo di Catullo viene citato sulla base della seguente edizione: *Catulli Veronensis liber*. Edidit Werner EISENHUT. Teubner, Leipzig 1983.

² Cfr. Gian Biagio CONTE, *Letteratura latina. Seconda edizione riveduta*. Le Monnier, Firenze 1991, 120.

³ I. K. HORVÁTH, *Amor und amicitia bei Catull*. Acta Ant. Hung. 9 (1961) 95: „Der Urheber des *foedus* ist nämlich hier der *amor*, was bereits einen Beweis für den Unterschied zwischen der Catullischen und der konventionellen Auffassung bildet.”

⁴ G. LIEBERG, *Puella divina*. Amsterdam 1962, 188-193, 302-306.

⁵ Cfr. P. MCGUSHIN: *Catullus' sanctae foedus amicitiae*. CPh 62 (1967) 85-93; R. O. A. M. LYNE, *The Latin Love Poets from Catullus to Horace*. Oxford 1980, 19-61.

⁶ Concetto MARCHESI, *Religione e poesia in Roma nell'ultimo secolo avanti Cristo*. In: Scritti minori di filologia e di letteratura. Firenze 1978, 1059.

rigidamente le tre direttrici, perché esse a volte si toccano e solo tendenzialmente riescono ad affermarsi. In questo testo, con la citazione di alcuni versi sul amore, mi cimento nel presentare quelle idee che secondo me gli hanno valso l'appellativo di *doctus*.

Cominciamo la nostra analisi dal carme 51.⁷ Questa poesia è molto più di una semplice traduzione di Saffo. Le variazioni nelle quali Catullo si discosta dall'originale, inconfutabilmente fanno luce sul segreto della sua poetica: il contrasto ed allo stesso tempo l'inscindibilità dell'unione tra concretezza, unicità ed universalità generale. Con l'appropriazione del nome Lesbia nella traduzione, e la definizione di se stesso come *miser*, concretizza ed espropria l'originale di Saffo. Con il fatto che il primo sguardo a Lesbia sia rappresentato come una epifania,⁸ espande fino all'universalità il senso dei versi originali di Saffo: identifica il suo amore per Lesbia con quello divino, nello stesso senso spiegato dal Socrate che troviamo nel *Fedro* di Platone.

Socrate asserisce infatti che non si tratta del suo pensiero, ma bensì di quello della cara Saffo o del saggio Anacreonte o di qualche scrittore di prosa (235 c). Ma questo è semplice educata modestia. Catullo definisce l'amore per Lesbia come possessione divina, della quale Socrate dice: Colui che usa in modo giusto i ricordi come questo – come partecipante all'iniziazione – può diventare veramente uomo. Giacché invece è uscito dalla corrente delle azioni umane e si è schierato dalla divina parte, le persone parlano di lui come se fosse confuso, mentre la folla non si accorge che egli è letteralmente posseduto da dio stesso (249 d). Queste persone saranno scosse, saranno completamente fuori di sé stesse, ma non si renderanno conto di costa sia loro successo, perché non sapranno riaversi (250 a).

Saffo „si sente morire dalla vergogna”, Catullo invece perde praticamente la ragione: *gemina teguntur lumina nocte* (51,11–12). Nella citazione delle parole di Socrate, la strofa „otium” è addirittura intrinseca. La descrizione dell'amore umano e di quello divino, darà successivamente ai poeti⁹ e mistici cristiani la possibilità di raggiungere l'unione spirituale con Dio, tramite la rappresentazione per immagini dell'amore fisico; è in fondo vero che in questo ha avuto un ruolo importante l'interpretazione spirituale del *Cantico dei Cantici*.¹⁰ In quest'ultimo, il mondo di immagini ed ideali è molto vicino alla concezione amorosa di Catullo.

Il carme 62. appartiene al genere dei Canti nuziali, ed in esso Catullo analizza l'amore ed il matrimonio da due punti di vista differenti: quello delle ragazze e quello dei ragazzi. La purezza virgine delle ragazze e la difesa del suo valore è così rappresentata:

*ut flos in saeptis secretus nascitur hortis,
ignotus pecori. nullo convulsus aratro,
quem mulcent aerae, firmat sol, educat imber.
multi illum pueri. multae optavere puellae:
idem cum tenui carptus defloruit ungui.
nulli illum pueri, nullae optavere puellae:
sic virgo, dum intacta manet, dum cara suis est:
cum castum amisit polluto corpore florem,
nec pueris iocunda manet, nec cara puellis* (62,39–47).¹¹

⁷ Cfr. Domenico BRAGA, *Catullo e i poeti greci*. Messina, Firenze 1950. 52–53; I. BORZSÁK, *Otium Catullianum*. Acta Ant. Hung. 4 (1956); *Catullus*. Edited with a Textual and Interpretative Commentary by D. F. S. THOMSON. Toronto, Buffalo, London 1997. 327–331.

⁸ LIEBERG op. cit. 120.

⁹ LIEBERG op. cit. 307–333.

¹⁰ Cfr. Origène: *Homélies sur le Cantique des Cantiques*. Introduction, traduction et notes de Dom Olivier ROUSSEAU. Deuxième édition. Sources Chrétiennes N. 37 bis. Paris 1966, 10–25; Manlio SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*. Roma 1985, 92–93; Monika PESTHY, *Origène come exégète. Résumé*. In: *Origénés, az exegéta*. Budapest 1996, 145–154.

¹¹ Sul brano cfr. L. ALFONSI, *Nota Catulliana*. StudClas 12 (1970) 139–140; H. Akbar KHAN, *Observations on Two Poems of Catullus*. RhM 114 (1971) 159–178; THOMSON op. cit. 364–371.

Già da tempo la particolare femminilità di questo brano ha attirato la mia attenzione: la donna come giardino, come fiore profumato che i venti miti accarezzano, coccolano, e che può essere ammirato solo da lontano. Interessanti sono il senso di chiuso e di giardino circoscritto dietro uno steccato, che percorrono interamente il brano, messi in risalto dal ritmo dei pensieri. Da più punti di vista questo brano ricorda il Cantico dei Cantici, il cui genere è assimilabile a quello dei Canti nuziali. La *sponsa* anche lì viene definita come giardino chiuso: *Hortus conclusus soror mea, sponsa, hortus conclusus* (4,12).¹² Anche nel Cantico dei Cantici il forte ritmo dei pensieri attraversa l'intera opera, ed ovunque sono rappresentati profumi e vigneti. Il vigneto, nel carme 62, ha altresì un ruolo importante, poiché gli sposi con esso rappresentano la sostanza del matrimonio stesso.

Sorprendente è la frase: *multi illum pueri, multae optavere puellae* (42), che ha come controparte nel Cantico dei Cantici: *Ideo adolescentulae dilexerunt te* (1,2). I critici fanno notare, riguardo al predicato della frase *multae optavere puellae*, come Catullo usi per primo nella letteratura romana il *perfectum gnomicum*¹³ sotto influenze greche ed indirettamente anche ebraiche.¹⁴ La forma verbale, quindi, è *praesens perfectum*, che esprime un'affermazione generale, valida anche al presente. Nella dichiarazione *Ideo adolescentulae dilexerunt te* espressa nel Cantico dei Cantici, la forma verbale *dilexerunt* è anche *perfectum gnomicum*. Nel testo greco della *Septuaginta* la forma verbale è *aoristos*: διὰ τοῦτο νεάνιδες ἠγάπησάν σε (3). Del resto nell'originale ebraico la forma verbale è il *perfectum*, e può essere tradotto come *presente*. Tutto questo può significare che probabilmente Catullo conosceva il Settanta.

Il carme 76, sembra quasi rafforzare questa nostra supposizione. Nei primi versi apprendiamo che Catullo riguardo all'amore per Lesbia ha detto e ha fatto tutto ciò che gli uomini potevano dire o fare, ma l'infedeltà di Lesbia ha rovinato tutto.¹⁵ E per questo si riassicura sul fatto che l'unico modo per interrompere questo amore fatale è la fuga: *una salus haec est* (76,15). Ma a malapena pronuncia queste parole, e già sente che da solo non può farcela, e per questo si rivolge agli dei nel seguente brano:

*o di, si vestrum est misereri, aut si quibus umquam
extremo, iam ipsa in morte, tulistis opem,
me miserum aspice et, si vitam puriter egi,
eripite hanc pestem perniciemque mihi!
hei mihi, subrepens imos ut torpor in artus
expulit ex omni pectore laetitia (76,17-22).*

In questo brano sorprende la frase: *o di, si vestrum est misereri*, poiché detta per bocca di un pagano di Roma. I romani, infatti, elencano premurosamente le funzioni delle varie divinità (come fece anche Catullo in un'altra poesia, cfr. c. 34), ed in esse non figura la misericordia. È impossibile non notare questa particolare preghiera, poiché con Catullo appare per la prima volta la misericordia divina, apparizione che precorre il concetto di divinità cristiano – dice Herescu.¹⁶ Secondo Granarolo Catullo, il concetto di misericordia divina potrebbe averla attinta da Platone.¹⁷ Non possiamo escludere questa eventualità, anche se possiamo risolvere la questione in modo più semplice: supponiamo che Catullo conoscesse i salmi tradotti nel greco in *Septuaginta*. Nei salmi è evidente come la misericordia sia la qualità distintiva del Dio degli ebrei. Nel carme 76, con la voce dei salmi, Catullo supplica la misericordia divina. Per esempio, egli sottolinea la propria innocenza. Anche nei salmi questo accade spesso: *Iudica me, Domine, quoniam ego in innocentia mea ingressus sum*

¹² Il testo in latino viene citato sulla base della seguente edizione: *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam*. Bibliotheca de Auteurs Christianos. Madrid 1994; il greco invece: *Septuaginta*. Id est Vetus Testamentum graece iuxta I.XX interpretes edidit Alfred RAHLFS. Stuttgart 1979.

¹³ Cfr. C. Valerius Catullus. Erkl. von W. KROLL. Fünfte durch neue Zusätze vermehrte Auflage. Stuttgart 1968, 127.

¹⁴ Cfr. J. B. Hofmann-A. Szantyr, *Lateinische Syntax und Stilistik*. München 1972, 318.

¹⁵ L. PEPE, *Si vitam puriter egi: Sul carme 76 di Catullo*. GIF 3 (1950) 300-309; R. M. HENRY, *Pietas and Fides in Catullus*. Hermathena 75-76 (1950) 63-68, 48-57; THOMSON op. cit. 499-503.

¹⁶ N. H. HERESCU, *De Catulle à Saint Cyprien. Évolution d'un concept de la divinité*. Orpheus 6 (1959) 132.

¹⁷ J. GRANAROLO, *L'oeuvre de Catulle*. Paris 1967, 96-107.

(25,1); *Quoniam misericordia tua ante oculos meos est* (25,3); *Miserere mei, Deus, secundum magnam misericordiam tuam* (50,3). Catullo dice che l'amore lo ha depredato di tutte le gioie: *expulit ex omni pectore laetitia* (22). Nel salmo 85, il salmista supplica Dio così: *Miserere mei, Domine, ..., laetifica animam servi tui* (3-4). Catullo chiede ciò agli dei: *me miserum aspice* (19); nel salmo 85 leggiamo invece: *respice in me, et miserere mei* (16).

I versi citati nel carme 62 e nel carme 76 permettono di supporre che Catullo conoscesse la Septuaginta. L'interesse verso la religione ebraica può essere stata stimolata da un fatto storico. Pompeo Magno solo dopo 3 mesi di sanguinosi combattimenti, nel 63 a. C., riuscì ad occupare la chiesa di Gerusalemme.¹⁸ A quel tempo presumibilmente si parlò molto di questo avvenimento, ed anche Catullo potrebbe esserne venuto a conoscenza; cfr. Cicero *Pro Flacco* 28,67: *At Cn. Pompeius captis Hierosolymis victor ex illo fano nihil attigit*. Varrone ha studiato il dio dei ebrei.¹⁹ Si può supporre che Cornelio Nepote abbia trattato anche la religione dei ebrei nei *Chronica*; cfr.: „La prima notorietà dovè venirgli dai *Chronica*, un'esposizione sistematica della cronografia universale, con particolare attenzione al sincronismo fra gli avvenimenti della Grecia, di Roma e dell'Oriente. ... Non è troppo azzardata l'ipotesi che l'impianto dei *Chronica* tradisse l'esigenza di mettere a confronto la civiltà con le altre civiltà, la quale diverrà esplicita nelle *Vitae*”.²⁰ E Catullo conosceva bene i *Chronica* di Nepote; cfr.: *iam tum, cum ausus es unus Italorum / omne aevum tribus explicare cartis, / doctis, Iuppiter, et laboriosis* (1,5-7). Per gli scrittori neoterici, la sapienza sul modello di Alessandria era l'esempio da seguire, e probabilmente la conoscenza della Bibbia ne faceva parte, poiché la traduzione di essa in greco, la Septuaginta, era legata ad Alessandria.²¹

Anche il carme 63 mostra come Catullo s'interessasse ai culti stranieri. John Ferguson, a proposito del culto di Cibebe, parla della „fame di adorazione della forza femminile”,²² questo desiderio ha creato questa Dea incarnante il principio femminile che Catullo definisce così: *Dea magna, dea Cybele, dea domina Dindymei* (63,91). Con gli appellativi di *magna dea* e *dea domina*, Catullo dichiara che questa dea è Signora non solo per gli uomini, ma anche per gli altri dei, poiché ha potere anche su di loro. Chi ne viene attratto una volta, non potrà più sfuggirle: vive in eterna servitù, così come accade ad Attis, il mito di chi Catullo ha modificato.²³ Secondo il mio parere, qui Cibebe simbolizza l'amore di Catullo nei confronti di Lesbia. Come Catullo testimonia, nel carme 76, che non è riuscito a liberarsi da questo amore, così Attis non poteva liberarsi di Cibebe. Come Catullo più volte si definisce *miser* a causa dell'amore per Lesbia, così anche Attis: *miser a miser, querendum est etiam atque etiam, anime!* (63,61).²⁴

Vale la pena ricordare che J. Ferguson si rifà al parere di Bossuet, secondo il quale „lo gnosticismo in realtà era il culto della Magna Mater, ma con un altro nome”.²⁵ Britt-Mari Näsström invece, nella monografia dedicata al carme 63, dedica l'ultimo capitolo allo gnosticismo.²⁶ Senza che mi occupi in dettagli con la complessa filosofia dello gnosticismo, rilevo solamente che in quel periodo iniziale, il principio femminile ha avuto un ruolo molto importante.²⁷ Secondo le testimonianze di Giustino ed Ireneo, Simon Mago, che è considerato il precursore dello gnosticismo,

¹⁸ Cfr. F. HOPPER, *Roman realities*. Detroit 1979, 229-230.

¹⁹ Cfr. P. BOYANCÉ, *Étimologie et théologie chez Varron*. REL 53 (1975) 102-103.

²⁰ CONTE op. cit. 178. Cornelio Nepote trattava la religione nei *Chronica*; cfr. Peter K. MARSHALL, *Cornelii Nepotis Vitae cum fragmentis*. Teubner, Leipzig 1977. 101, frg. 3.

²¹ Cfr. M. HARI, *La Bible d'Alexandrie*. La Genèse. Paris 1986, 229-230.

²² J. FERGUSON, *The Religions of the Roman Empire*. Ithaca, New York 1985, 31.

²³ Cfr. V. BASANOFF, *Les dieux des Romains*. Paris 1942, 134-142; *Encyclopédie des religions*. Sous la direction de F. LENOIR et Y. TARDAN-MASQUELIER. Bayard Éditions 1997, 210-213.

²⁴ THOMSON op. cit. 371-386.

²⁵ FERGUSON op. cit. 31.

²⁶ B. M. NÄSTRÖM, *The Abhorrence of Love*. Göteborg 1989, 88-92.

²⁷ Cfr. Attila JAKAB, *Ecclesia alexandrina. Evolution sociale et institutionnelle du christianisme alexandrin (Ile et IIe siècles)*. Peter Lang 2001, 63-64.

insegnava che una donna di nome Elena aveva creato tutto, che era la sua *ennoia*, cioè il suo pensiero creatore.²⁸

Importantissimo, in questo senso, anche il carme 64, il cosiddetto epitalamio per le nozze di Pèleo e Tètide. Arianna, che ha aiutato Tèseo ad abbattere il Minotauro e a salvarsi dal labirinto, si risveglia abbandonata sull'isola di Nasso. Ma gli dèi non perdonano, Tèseo sarà punito. Arianna sarà invece consolata da Dioniso, del quale il poeta descrive il corteo di Satiri e Ménadi deliranti. La descrizione di Catullo è così nuova che E. Marmorale ha pensato che Catullo era iniziato alla religione dionisiaca: „Come l'iniziato riceverà in premio della sua *fides* il dio del tiaso, così Arianna avrà in recompensa della purezza della sua *fides* le nozze di Dioniso”.²⁹ Ma non può dimenticarsi che il culto della *Fides* è fondamentale anche nella religione tradizionale romana.³⁰ Dalla novità della descriptione non risulta che Catullo sarebbe stato un iniziato al culto di Dioniso, ma quello che Catullo era dotto anche nella religione dionisiaca.³¹

Ugualmente nel carme 66 Catullo, con la traduzione ben nota elegia *La chioma di Berenice* di Callimaco, apre a nuove ed interessanti interpretazioni. La sua traduzione significa anche un'evoluzione notevole per quanto riguarda la storia dell'elegia romana, nella quale e per la quale parla, per la prima volta in latino, la cosiddetta elegia aitiologia, cioè una tipica elegia ellenistica. Ma più importante di ciò è il fatto che idee e motivi orientali si siano integrati nella tradizione della letteratura romana, portandola ad un livello più alto e più spirituale. Qui comunque voglio sottolineare un solo motivo: l'*ungentum*.

Nel 246 a. C. Tolomeo III Evérgete prese in moglie Berenice. Poco tempo iniziò una campagna militare contro la Siria. La regina allora fece un voto: se il marito fosse tornato dalla guerra sano e salvo, avrebbe sacrificato una ciocca dei suoi capelli. Il re tornò a casa vittorioso, mentre la regina mantenne il voto: depose la ciocca di capelli in un tempio. Questa invece sparì. Conone di Samo, il famoso astronomo, la ritrovò in forma di costellazione tra la Vergine, il Leone e l'Orsa; Callimaco invece descrisse in un'elegia l'ascesa della chioma al cielo.³²

In quest'ultima, è la ciocca stessa a raccontare la propria storia. Essa è già diventata costellazione. ma è triste e sofferente perché per sempre separata dalla testa della sua regina. le viene in mente il tempo in cui la sua regina era ancora una bambina, ed usava solo profumi scadenti.³³

*quicum ego, dum virgo quondam fuit, omnibus expers
unguentis nuptae, vilis multa bibi* (66,77-78).

Non ha ricevuto dei profumi che sono prerogativa delle donne sposate. Ed è per questo che chiede alle giovani spose, che prima di concedersi all'amore del proprio marito, facciano ad essa un sacrificio in profumi:

*non prius unanimis corpora coniugibus
tradite nudantes reiecta veste papillas,
quam iocunda mihi munera libet onyx,
vester onyx, casto colitis quae iura cubili* (66,80-83).

Dal sacrificio in profumi delle adulate invece non ne vuole, perché essi perdono la propria forza e finiscono nella povere: *illius, a, mala dona levis bibat irrita pulvis* (63,85). Infine chiede alla sua regina di non lasciarla senza profumi nei giorni di festa nei quali consola Venere:

²⁸ Cfr. T. ADAMIK, *The Image of Simon Magus in the Christian Tradition*. In: *The Apocryphal Acts of Peter*. Jan N. Bremmer (ed.). Peters, Leuven 1998, 52-64.

²⁹ Enzo V. MARMORALE, *L'ultimo Catullo*. Seconda edizione accresciuta. Napoli 1957, 232.

³⁰ V. PALADINI E. CASTORINA, *Storia della letteratura latina*. Vol. I. Bologna 1969, 140-141; HORVÁTH op. cit. 92-97; Catullo: *I canti*. Introduzione e note di Alfonso TRAINA, traduzione di Enzo MANDRUZZATO. Milano 1982, 14-16.

³¹ THOMSON op. cit. 386-443.

³² Cfr. Nino MARINONE, *Berenice da Callimaco a Catullo*. Testo critico, traduzione e commento. Nuova edizione ristrutturata, ampliata e aggiornata. Bologna 1997.

³³ Cfr. THOMSON op. cit. 447-465.

*unguinis*³⁴ *expertem non siris esse tuam me,*
sed potius largis affice muneribus (63,91–92).

Dai brani citati si evince come si siano due tipi di *unguentum*: uno per le bambine detto³⁵ *vile unguentum*, ed un altro che è invece *unguentum* vero, il quale rappresenta la fedeltà come strumento e simbolo dell'amore divino.

Nel carme 13 di Catullo, nei famosi versi simposiali, fa portare da Fabullus il necessario per il festino, lui invece porta solo l'*unguentum*, il quale vale almeno quanto ciò che porta Fabullus, essendo il profumo stesso di provenienza divina.³⁶

sed contra accipies meros amores,
seu quid suavius elegantiusve est:
nam unguentum dabo, quod meae puellae
donarunt Veneres Cupidinesque,
quod tu cum olfacies, deos rogabis,
totum ut te faciant, Fabulle, nasum! (13,9–14).

Questo *unguentum* è di origine divina, e per questo scatena le brame amorose divine; esse rapiscono, e chi ne riceve non chiede altro dagli dei che ne possa goderne appieno. Il Canto dei Cantici usa la parola *unguentum* in questa stessa accezione: *Trahe me, post te curremus in odorem unguentorum tuorum* (1,3). Possiamo supporre che nella poesia simposiale della letteratura romana successiva a Catullo, e sulle orme dello stesso, l'*unguentum* ed il suo contenitore (*onyx*) spiritualmente siano il simbolo dell'amicizia, della fedeltà amorosa, e dell'intimità (cfr. Hor. *carm.* 4,12). Con lo stesso significato verrà utilizzato negli scritti gnostici cristiani. Per esempio nell'*Vangelo di Filippo* leggiamo: *L'amore ... è vino e profumo*.³⁷

Dal sopradetto risulta che sull'influsso orientale Catullo divinizza l'amore, che come divino diventa eterno e benevolo. Secondo questa concezione il piatto d'amore è il *foedus* e non il matrimonio: la moglie legittima non è più, dunque, la domina, ma l'amante.³⁸ Invece il matrimonio può essere solamente il piatto d'amore se esso è fondato sull'amore, e la moglie legittima può essere *domina* se ella ama suo marito davvero. Cioè Catullo spiritualizza l'amore, e questa è la ragione che egli non descrive mai la figura esteriore della donna amata.

³⁴ A proposito dei problemi di critica del testo I. N. MARINONE, *Berenice da Callimaco a Catullo*. Roma 1984, 265–271; THOMSON op. cit. 462: „91 *sanguinis* (V) can hardly be right (see however MARINONE 1982: 20 n. 76, and 1989: 390); blood-sacrifices are not appropriate to Berenice's lock; *unguen* – *unguentum* (l. 78), but the word is unfamiliar, and its form would suggest *sanguen* to the copyist”.

³⁵ Cfr. LIEBERG op. cit. 301.

³⁶ Cfr. THOMSON op. cit. 242–243.

³⁷ *New Testament Apocrypha*. Revised edition edited by Wilhelm SCHNEEMELCHER. English translation edited by R. McL. WILSON. *J. Gospels and related writings*. Cambridge 1991, 202: „[Spiritual] love is wine and fragrance. They all enjoy it. those who anoint themselves with it.”

³⁸ Cfr. Giovanni VIANINO, *Introduzione allo studio critico della letteratura latina*. Salerno 1970, 84.